

Karl Barth im europäischen
Zeitgeschehen (1935–1950)
Widerstand – Bewährung – Orientierung

Beiträge zum Internationalen Symposium
vom 1. bis 4. Mai 2008
in der Johannes a Lasco Bibliothek
Emden

herausgegeben von

Michael Beintker, Christian Link und Michael Trowitzsch

DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI
EGYETEM
752
KARL BARTH KUTATÓINTÉZET

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

<i>Michael Beintker</i>	
Karl Barth und die Frage nach der Schuld der Deutschen	229
<i>Martin Greschat</i>	
Karl Barth und die kirchliche Reorganisation in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg	243
<i>Sándor Fazakas</i>	
Karl Barth im Ost-West-Konflikt	267
<i>Peter Zocher</i>	
Karl Barth und Emil Brunner nach 1945	287
<i>Ernst Feil</i>	
Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer	309
<i>Gerard Cornelis den Hertog</i>	
Annäherung und Entfremdung in der geteilten »theologischen Existenz heute«. Das Verhältnis zwischen Hans Joachim Iwand und Karl Barth in der Zeit des Kirchenkampfes	333
<i>Hendrik Johan Adriaanse</i>	
Karl Barth und Kornelis Heiko Miskotte	355
<i>Zoltán Balog, Michael Beintker, Wilhelm Hüffmeier, Henri W. de Knijff, Bruce McCormack</i>	
Podiumsdiskussion: Barth und das Europa der Kriegs- und Nachkriegszeit	367

III. Exegesen zur Werkgeschichte

<i>Matthias D. Wüthrich</i>	
Das »fremde Geheimnis des wirklich Nichtigen«. Karl Barths einsamer Denkweg in der Frage des Bösen	395
<i>Michael Trowitzsch</i>	
Karl Barth über Martin Heidegger	413
<i>Christina-Maria Bammel</i>	
Was helfen die Gefühle? Karl Barths anthropologische Orientierung im Licht der Gegenwart	433
<i>Cornelis van der Kooi</i>	
Religion als Unglaube. Bemerkungen zu einer Kampfparole	447
<i>George Hunsinger</i>	
Justification and Justice. Toward an Evangelical Social Ethic	457

<i>Georg Plasger</i>	
Kirche als ökumenisches Ereignis. Die Einheit der Kirchen in der einen Kirche Jesu Christi	471

IV. Ausklänge

<i>Wilhelm Hüffmeier</i>	
Predigt über Römer 8,26–30	487
<i>Bruce McCormack, Martin Greschat, Cornelis van der Kooi, Christian Link, Lise-Lotte Rebel, Michael Trowitzsch</i>	
Abschlusspodium: Barth im europäischen Zeitgeschehen – Resümee und Perspektive	493
Register	
a) Bibelstellen	515
b) Personen	516
c) Begriffe	522
Autorenverzeichnis	527

Karl Barth im Ost-West-Konflikt

Statt ein drittes Gastsemester und eine Vortragsreise im Nachkriegs-Deutschland anzutreten, begab sich Barth im Frühjahr 1948 auf eine andere Reise, nämlich auf seinen zweiten Besuch nach Ungarn¹. Nach den Erfahrungen der vorangegangenen zwei Gastsemester sah er sich vor die Alternative gestellt, entweder endgültig nach Deutschland zurückzukehren, um sich dort ganz und ausschließlich den Fragen und Aufgaben des deutschen Neuaufbaus zuzuwenden, oder aber die »eigentliche Arbeit«, jene der Fortsetzung und Vollendung der »Kirchlichen Dogmatik«, fortzusetzen². Enttäuscht von den allgemeinen Entwicklungen in der deutschen Kirche³ eröffnete ihm die Entscheidung für das Bleiben und Lehren in Basel die Freiheit, der Einladung der Reformierten Kirche in Ungarn Folge zu leisten. Leitung und Opposition der ungarischen Kirche hofften sich von einem solchen Besuch Barths maßgeblichen theologischen Rat⁴ in einer Lage, in der die Kirche im Rahmen eines sich etablierenden sozialistisch-kommunistischen Staates Orientierungshilfe brauchte. Selbst Barth rechnete mit einer besonderen kirchlichen Situation, deren Lösung als modellhaft gelten könnte nicht nur in den sozialistischen Nachbarländern, sondern für »alle anderen Kirchen im Osten und im Westen«⁵. Trotz des nüchternen Vorhabens, seine Erwägungen über den Weg der Kirche in der neuen Gesellschaft nicht als Prophet, sondern als Professor zu äußern⁶, geriet Barth nach seinem Besuch und durch seine Stellungnahme zu Ungarn ins Trommelfeuer der Schweizer Presse und in die akademische Aufregung um den Ost-West-Konflikt. Die lange andauernde Debatte nahm ihn für Jahre in Anspruch⁷.

¹ Vgl. E. BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, 1975, 367.

² K. BARTH, How my mind has changed (in: DERS., Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. von K. KUPISCH, [1961] Nachdr. 1993, 181–209), 196.

³ Vgl. BUSCH (s. Anm. 1), 364.

⁴ K. BARTH, Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise, 1948, 1.

⁵ K. BARTH, An ungarische reformierte Christen (1948; in: DERS., Offene Briefe 1945–1968, hg. von D. KOCH, 1984, 139–147), 143.

⁶ Vgl. BARTH, Gemeinde im Wechsel (s. Anm. 4), 1.

⁷ Dokumentiert in: BARTH, Gemeinde im Wechsel (s. Anm. 4).

1. Politische Frage als theologisches Problem

1948 meinte Barth eine ungarische Kirche vorzufinden, die »sich bemüht zwischen Opposition und Kollaboration dem neuen Staat gegenüber, einen nüchternen Weg zu gehen«⁸, die sich die Schuld und Bußfrage gestellt und beantwortet hatte und mit Evangelisation und Gemeindeaufbau beschäftigt war. Barths »Ja« zu diesem Weg stand im deutlichen Kontrast zu seinem Äußerungen 15 Jahre zuvor, als er ein »vollkommenes klares Nein« gegen die Deutschen Christen ausgesprochen hatte. Hinter der ausgelösten Kontroverse in seiner Heimat und späteren Resignation in Ungarn über Barths Stellungnahme steckt die Verlegenheit und Ratlosigkeit, wieso Barth die sich in Osteuropa entfaltende totalitäre Macht der kommunistischen Diktaturen nicht wahrgenommen und nicht mit gleicher Schärfe abgelehnt hat wie die nationalsozialistische Diktatur in den 30er Jahren. Nicht nur ehemalige theologische Gegner, sondern auch ihm theologisch sehr nahe stehende Weggefährten standen ihm befremdet gegenüber als er »eine wenn nicht freundliche, so doch betont verständnisvolle und jede scharfe Ablehnung [...] vermeidende Stellung«⁹ angesichts des roten Totalitarismus einnahm, etwa nach einem politischen Ereignis in Osteuropa wie jenem der kommunistischen Machtübernahmen in Prag im Februar desselben Jahres. Barth vertrat – im Einverständnis mit seinen Freunden wie Bischof Bereczky, János Péter und Professor Hromádka – die Ansicht, dass die Situation der protestantischen Kirchen in Osteuropa nicht einfach »nach dem Vorbild des Verhältnisses der westeuropäischen Kirchen zum Nationalsozialismus behandelt werden dürfte, sondern vom Evangelium her«¹⁰ und im Blick auf die besonderen historischen Ereignisse vor und nach dem Zweiten Weltkrieg. Trotz einer grundlegenden Darstellung seiner Sicht über die Rolle der Kirche zwischen Ost und West¹¹, trotz seiner Rechenschaft in ausführlichen Briefwechseln, blieb es – und bleibt es für viele bis heute – ein Rätsel: Warum unterblieb ein aktueller Aufruf Barths zur Parteinahme der Kirche und zum Bekenntnis gegen die neue Ideologie? Warum ist es nicht zu einem erneuten Hromádka-Brief (1938) gekommen, in dem er zum politischen Widerstand, diesmal dem Kommunismus gegen-

⁸ BUSCH (s. Anm. 1), 368. – Vgl. G. CSERI, Für eine freie Kirche im freien Staat. Demokratie und Protestantismus in Ungarn von 1945 bis 1948 (in: M. GRECHAT/J.-CH. KAISER, Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert [KoGe 4], 1992, 160–186).

⁹ E. BRUNNER, Wie soll man das verstehen? Offener Brief an Karl Barth (1948; in: BARTH, Offene Briefe 1945–1968 [s. Anm. 5], 149–158), 149.

¹⁰ BARTH, Mind (s. Anm. 2), 196.

¹¹ Vgl. K. BARTH, Die Kirche zwischen Ost und West (1949; in: DERS., Götze [s. Anm. 2], 124–143).

über, hätte aufrufen können? Die herkömmlichen Erklärungen dafür helfen hier nicht weiter. Es ist zwar nicht zu bestreiten, dass Barth dem westlichen Antikommunismus nicht behilflich sein wollte; es leuchtet schon ein, dass er die Wiederbelebung der durch die bolschewistischen Feinbilder gespeisten nationalsozialistischen Erbschaft befürchtet hat, unter der Annahme, dass »nur der ›Hitler in uns‹ ein prinzipieller Antikommunist sein kann«¹². Es könnte auch unterstellt werden, dass der ehemalige »rote Pfarrer« von Safenwil eben Wahrheitsanliegen des Sozialismus im realen Ostsozialismus zu entdecken meinte¹³.

Im Hinblick auf die scheinbare Inkonsistenz zwischen Ablehnung und Bejahung, zwischen Barths Nein oder Ja, sowie auf die Rolle der christlichen Kirche in dem jeweiligen politischen System muss die Frage gestellt werden: Worin besteht der Unterschied zwischen der Argumentation Barths zu jener von E. Brunner¹⁴ oder weiterer Gegner?

Hauptanliegen Barths war es m. E., die *Freiheit der Theologie und Kirche* in den verschiedenen geschichtlichen Kontexten zu bewahren. Nicht von einer politischen Theorie her und nicht aus der Bewertung eines politischen Programms heraus lassen sich nach Barth Zweck und Aufgabe theologischer Arbeit bestimmen, sondern umgekehrt: ihm geht es darum, die Freiheit Gottes und der Menschen von der Offenbarung her im konkreten politischen Raum zu behaupten und deren politische Konsequenzen wahrzunehmen. Um dieses rein theologische Anliegen nachzuweisen, liegt es auf der Hand, den Hromádka-Brief aus dem Jahr 1938 mit seinem Offenen Brief an die ungarischen Christen von 1948 bzw. seine Argumentation und die Wirkungsgeschichte der Briefe zu vergleichen. Das Ringen um die Freiheit der Kirche in unterschiedlichen Kontexten und Zeiten zeigt, dass die Beteiligung Barths im Ost-West Konflikt nicht erst durch seine direkten Erfahrungen mit dem real existierenden Sozialismus in Osteuropa begann.

Die am meisten kritisierte Stelle, die den heftigsten Protest und eine große Pressekampagne ausgelöst hatte, lautet: »Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns – und ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun [...]. Sicher ist nur eines: daß, was von menschlicher Seite an Widerstand möglich ist,

¹² BARTH, Mind (s. Anm. 2), 202.

¹³ Vgl. dazu die Äußerung W. Krötke in: Statt eines Nachwortes ... Abschlußpodium: Karl Barth in Deutschland – Resümee und Perspektive (in: Karl Barth in Deutschland [1921–1935]. Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hg. von M. BEINTKER u. a., 2005, 465–486) 469; vgl. zur Sache auch: F.-W. MARQUARDT, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, 1972.

¹⁴ S. Anm. 9.

heute an der Grenzen der Tschechoslowakei geleistet werden muß¹⁵. Der Brief löste nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, in Holland und in Ungarn große Empörung aus, mit der Feststellung: die Vermischung politischer Bestrebungen mit der Sache Jesu Christi und die Bezeichnung eines politisch-militärischen Kampfes gegen Deutschland als ein Akt des Gehorsames gegen Gott stehe nicht nur mit der Theologischen Erklärung von Barmen, sondern zugleich mit der Theologie Karl Barths selbst im Gegensatz. Über die Lästerungen hinaus – er sei ein Kriegshetzer, er begehe Verrat am Christentum – haben Freunde und Gegner Barths mit Sorge oder gar Zorn die Entgleisung des Theologen Barth befürchtet, der nun selber im Stande sei, die Sünde zu begehen, die er vor Jahren so scharf verworfen habe: nämlich die Verquickung von Politik und Religion, von zeitlichem Volkstum und ewigem Wort Gottes. Seine Gedankenführung im Herbst 1938 ist auch in der Bekennenden Kirche auf völliges Unverständnis gestoßen, ohne dass der theologische Hintergrund des Briefes beachtet worden wäre. Asmussen, von der Sorge erfüllt, die Position Barths könnte mit der Meinung der Bekennenden Kirche identifiziert werden, versuchte gegen den Politiker Barth den Theologen Barth zur Geltung zu bringen, wenn er formulierte: »Nur die Heilige Schrift ist für uns entscheidend. [...] Es mag bitter sein, wenn man einen theologischen Lehrer nicht anders ehren kann als so, dass man gegen ihn geltend macht, was er selbst als zentrale Erkenntnis lehrte.«¹⁶

Die Vermutung über die Diskrepanz zwischen theologischer und politischer Urteilsfähigkeit bei Barth hat in der folgenden Zeit in den meisten Konflikten um ihn herum latent und unausgesprochen eine Rolle gespielt. Bemerkenswert dabei ist, dass gerade jenen ein Mangel an theologischer Sachlichkeit nachgewiesen werden kann, die mittels nichttheologischer Kriterien Barths theologische und politische Inkonsistenz beklagen.

Béla Vassady, nachdem er Barths Brief selbst von Hromádka zugeschickt bekommen hatte, beklagte in seinem Brief von 24. Oktober 1938, wie peinlich er persönlich und auch Barths Freunde in Ungarn vom Inhalt des Hromádka-Briefes betroffen waren. Er stellte fest: »Ich muss aufs Entschiedenste erklären, dass ich absolut nicht geneigt bin den Kampf eines solchen Volkes gleichzeitig als einen Kampf um die Kirche Christi aufzufassen«¹⁷. Dann beklagt er die erlittenen Verluste der ungarischen refor-

¹⁵ Barth an Josef L. Hromádka, 19. 09. 1938 (in: Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček 1935–1968, hg. von M. ROHKRÄMER, 1995, 53–55), 54.

¹⁶ Zitiert nach M. ROHKRÄMER, Karl Barth in der Herbstkrise 1938 (EvTh 6, 1988, 521–545), 531.

¹⁷ Béla Vassady an Barth, Debrecen 24. 10. 1938 (in: Világok vándorai. Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vassady Béla levelezése [Wanderer zwischen Welten. Reiseberichte über Barths

mierten Kirche in der Tschechoslowakei seit dem »unrechtmässigen Friedensvertrag von Trianon«, sodann weist er auf die »augenblendende Propaganda« der tschechischen Diplomatie hin und würdigt die politische Lösung der Münchener Konferenz, die die Verschiebung der Grenzen für die Wiederherstellung nationalen Selbstbestimmungsrechtes ohne Blutvergießen ermöglicht hat¹⁸. Auch die Argumentation der Theologiestudenten aus Budapest geht in die gleiche Richtung, wenn sie den hochgeehrten Professor um eine Erklärung bitten, wie es zu verstehen sei, wenn er »die Tschechische Frage mit der heiligsten Sache der Kirche«¹⁹ vermischte. In seiner Antwort an Béla Vassady und an die ungarischen Theologiestudenten versucht Barth die Aufmerksamkeit auf das theologische Problem zu lenken, das durch die politische Fragestellung eher verdunkelt werde. Solange seine Briefpartner nämlich die Identifizierung politischer Bestrebungen mit der Sache Christi befürchten und sich statt am *solus Christus* an den Veränderungen der europäischen Landkarte orientieren, weist Barth auf die »andere« Grenze hin, wo sich nicht politische Systeme gegenüberstehen, sondern »ein antichristlicher Mythos« seinen »totalitären Anspruch« über den ganzen Menschen und über jedes Lebensgebiet erhebt und die Kirche innerlich unmöglich macht²⁰. An dieser Grenze wird das *politische* Problem zu einem *theologischen Problem*²¹ und an dieser Grenze geht es nicht mehr einfach um die Freiheit und Integrität eines Volkes, sondern um die europäische Humanität und um die Freiheit der Kirche.

Barths Gedanken über den tschechischen Soldaten und über den möglichen Widerstand müssen im Zusammenhang mit seinen Vorträgen und Aufsätzen²² bzw. mit seiner Dogmatik-Vorlesung²³ des Jahres 1938 über die Erkenntnis Gottes begriffen werden. Er versucht seiner theologischen Grundentscheidung treu zu bleiben, nach der theologische Erkenntnis immer den politisch-ethischen Konsequenzen vorausgeht. Ihm geht es vor allem um die Gültigkeit des ersten Gebotes, das jede Vergötterung (oder Verteufelung) des Staates verbietet. Im Bezug auf Barmen V fragt er nach

Besuch in Ungarn in den Jahren 1936 und 1948. Briefwechsel zwischen Karl Barth und Béla Vassady], hg. von Á. FERENCZ, Debrecen 2007, 124–126), 125.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Barth an die Studenten der reformierten Theologie in Budapest (1938; in: K. BARTH, Offene Briefe 1935–1942, hg. von D. KOCH, 2001, 147–156), 153.

²⁰ AaO 154.

²¹ Ebd.

²² Vgl. dazu K. BARTH, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, 1938; K. BARTH, Rechtfertigung und Recht (in: DERS., Eine Schweizer Stimme 1938–1945, 1985³, 13–57).

²³ Vgl. dazu KD II/I.

der gottgegebenen Aufgabe des Staates, der für Recht, Frieden und Freiheit zu sorgen hat. Im geforderten Gehorsam des Glaubens kann niemand vor einer Unterscheidung zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Obrigkeit entfliehen. Viel mehr sind Christen im Vollzug einer solchen Entscheidung dazu verpflichtet, ihre politische Verantwortung wahrzunehmen und den Schutz von Recht und Frieden durch den Staat einzufordern.

Von dieser Erkenntnis her geht es Barth nicht um eine »Identifizierung« zwischen dem Streiten und Widerstand eines Staates mit dem Streiten und Leiden der Kirche – wie es sich in einem Brief an Pfarrer G. J. Derksen in Holland herausstellt²⁴. Er fragt viel mehr nach Sinn und Aufgabe des gerechten Staates im Appell auf Röm 13,1–5 und 1Tim 2,1–3. Sind die politische Freiheit und Ordnung bedroht, dann trifft diese Bedrohung auch die Kirche. Versuchen der Staat und dessen Soldaten Widerstand gegen die Tyrannei zu leisten, geschieht dieses Streiten, Leiden und Widerstehen indirekt auch für die Freiheit der Kirche. Wenn der Staat als rechter Staat für die Ordnung gegen die totalitäre Macht auftritt, »hat die Kirche sich nicht vom Staat zu distanzieren, sondern solidarisch neben ihn zu treten«²⁵. Es geht hier nicht um Identifizierung, sondern um Solidarität oder um eine gewisse »Gemeinsamkeit« zwischen Staat und Kirche²⁶.

Die Frage, ob die Tschechoslowakei oder ein anderer, der nationalsozialistischen Tyrannei ausgesetzter Staat mit dem gerechten Staat zu identifizieren wäre, wird bei Barth nicht weiter ausgeführt. Er gibt zwar zu, dass der Versailler Friedensvertrag unerträgliche Verhältnisse geschaffen hat, die selbst nach zwanzig Jahren noch nicht beseitigt worden sind, und dass nur durch die Aufrichtung von mehr Recht den Betroffenen geholfen werden kann. Ein wichtiger Aspekt bleibt aber auf beiden Seiten unausgesprochen, nämlich der, dass hinter der Verlegenheit gegenüber Barths theologischen Argumenten nicht einfach ein Interesse an der Revision der Nachkriegsordnung und Wiederherstellung des *status quo ante* liegt, sondern die Folgen einer nicht aufgearbeiteten Geschichte ost-mitteleuropäischer Völker²⁷ seit dem ersten Weltkrieg.

²⁴ Barth an Pfarrer Gerard Jan Derksen, Groede/Holland (1938; in: BARTH, Offene Briefe 1935–1942 [s. Anm. 19], 141–146), 146.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Bischof László Ravasz schreibt am 1. Dezember 1938 einen Brief an Barth, nachdem dem er dessen Antwort an die Theologiestudenten zur Kenntnis genommen hatte: »Meinerseits kann ich nicht übereinstimmen, dass die »Hin- und Herschiebung der Grenzen« eine unbedeutende oder sekundäre Frage ist, im Vergleich zur weltanschaulichen Frage. Für einen lebenden Organismus ist es keine Nebensache, wie seine Grenzen von der Gewalt gezogen werden; denn wenn dies z. B. so vor sich geht, dass die wichtigen Organe dadurch abgeschnitten werden, geht es in der Frage der Grenzen um Leben oder Tod. Auf den lebenden tausendjährigen Volkskörper bezogen wird das heute von allen Ungarn empfunden. Selbst-

Ging es 1938 im Hromádka-Brief um die Solidarität und Gemeinsamkeit zwischen Staat und Kirche gerade um der Freiheit der Kirche willen, kann Barth zehn Jahre später den »schmalen Weg« der ungarischen reformierten Kirche »zwischen Opposition und Anpassung« als einen verheißungsvollen Weg²⁸ betrachten. Der Weg der Kirche solle – seines Erachtens – mit dem Weg des neuen sozialistischen Staates *parallel* verlaufen, indem die Kirche auf ihre frühere quasi staatskirchliche Machtposition verzichtet, sich zugleich aber vor einer Gleichschaltung mit der neuen Ideologie bewahre. Barth würdigte, nachdem er einen Einblick in die zehn programmatischen Punkte²⁹ des ungarischen Synodrates gewonnen hatte, die mutige Entscheidung der Kirchenleitung, die statt eines Rückzuges³⁰ auf die innere Linie die Gelegenheit nutzen wolle, die Rolle der Kirche in der neuen Gesellschaft vom Evangelium her zu verstehen und zu gestalten. Er konnte die Rhetorik und Argumentation von Bischof A. Bereczky auch übernehmen, wenn es etwa darum ging, dass die Kirche ihre Freiheit in der Vergangenheit dem damaligen Staat gegenüber verspielt habe, sich deshalb auf ihr prophetisches Amt dem neuen Staat gegenüber nicht berufen

verständlich will ich damit die im neuen Mythos erscheinende Gefahr nicht gering schätzen, oder als sekundär hinstellen.« Aus dem Archiv der Reformierten Kirche Ungarns, Budapest, zitiert von J. SZÉL, Karl Barth und Ungarn (in: M. J. SUDA [Hg.], Prophetische Zeitgenossenschaft. Karl Barth und die Geschichte, 1988, 115–136), 123.

²⁸ BARTH, An ungarische reformierte Christen (s. Anm. 5), 143.

²⁹ AaO 141. Vgl. A magyarországi református egyház és az állam viszonyáról. április 30-án hozott deklarációja a református egyház és az állam viszonyáról és egyes kapcsolatos kérdésekről [Deklaration des Synodrates der ungarischen reformierten Kirche vom 30. April 1948 über das Verhältnis zwischen der Reformierten Kirche und dem Staat sowie über einige damit zusammenhängende Fragen] (in: Debreceni Protestáns Lap [DPL] 68, 1948, 33–34).

³⁰ Vgl. die Anspielung auf die programmatischen Sätze aus dem letzten Bischofsbericht von László Ravasz am 11. 05. 1948, kurz vor seinen Absetzung: Angesichts des sich unaufhaltsam etablierenden kommunistischen Staates und dessen aggressiver Religionspolitik plädierte er für die »Spezialisierung, Konzentrierung und Spiritualisierung« des kirchlichen Lebens; das heißt, die Kirche habe keine andere Wahl, wenn sie wirklich Kirche bleiben und die Gleichschaltung vermeiden wolle, als die folgende: den Rückzug auf den eigentlichen Lebensbereich der Kirche und die Besinnung auf ihre Kernaufgabe (Spezialisierung), alle kirchlichen Aktivitäten sollen im Bezug auf das Gemeindeleben gefasst und organisiert werden (Konzentrierung), und die Kirche solle sich der erneuernden Kraft des Heiligen Geistes aussetzen (Spiritualisierung). – L. RAVASZ, XXVII. és utolsó püspöki jelentés [Letzter bzw. 27. Bischofsbericht], Budapest 1948. május 11. (in: DERS., Válogatott írások [Ausgewählte Schriften] 1945–1968, hg. von Gy. BÁRCZAY, Bern 1988, 154–161) 158. – Vgl. Barths Thesen seines in Budapest im März 1948 gehaltenen Vortrags: Im Wechsel der Staatsordnungen erkenne die christliche Gemeinde nicht nur Vorzeichen der künftigen Offenbarung Gottes, sondern die »neue Gelegenheit der Buße, der Sammlung und des Zeugnisses« (K. BARTH, Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen [EvTh 8, 1948/49, 1–15], 5).

könne, um so dringlicher aber für einen Neuanfang in Buße beten müsse³¹. Gerade dieses Verhalten Barths wurde im Westen, sowie später im Osten als ein »Ja zur Geschichte«³² interpretiert, das dem ehemaligen »Nein« gegenüber anscheinend einen Bruch bedeutet. Ob Barths Stellung zu Ungarn und damit zu den Kirchen im östlichen Europa³³ tatsächlich als ein Ja zur Geschichte aufzufassen ist, darf bezweifelt werden. Nicht nur, weil er drei Jahre später in einem Brief an Bereczky »die Behauptung von einer besonderen Offenbarung Gottes in den Ereignissen der Weltgeschichte, die dann mit dem Worte Gottes in Jesus Christus zusammen gesehen und kombiniert«³⁴ werden, für einen *theologischen Irrtum* hielt, sondern weil er schon 1948 auf Grund seiner Erfahrungen seine Besorgnis darüber äußerte, ob die ungarische Kirchenleitung nicht »in der Richtung einer Verbeugung vor der neuen Ordnung [...] zu weit«³⁵ gegangen sei. Er hätte auch kein unbedingtes »Ja« zur geschichtlichen Situation sagen können auf Grund seines in Ungarn gehaltenen Vortrags »Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen«, in dem er die These vertritt: »Die christliche Gemeinde ist im Wechsel der Staatsordnungen gegenüber darin unabhängig, dass sie [...] in keiner alten oder neuen Staatsordnungen mehr als einen unvollkommenen, bedrohten und befristeten menschlichen Versuch sehen kann, dem zu Lieb oder zu Leid sie sich an ihrem eigenen Auftrag nicht irre machen lassen darf«³⁶. Gerade auf Grund dieser Freiheit und des Auftrags der Kirche und für die Bewahrung dieser Freiheit unter den Umständen einer noch nicht absehbaren gesellschaftlichen Entwicklung forderte

³¹ Siehe dazu A. BEREZKY, Két ítélet közölt. Időszéri próféciák I–II [Zwischen zwei Gerichten. Zeitgemäße Prophetien I–II.] Budapest 1947; DERS., Das ungarische Christentum im neuen ungarischen Staat. A magyar keresztyénség az új magyar államban. Budapest 1948. Eine kritische Analyse und einen Vergleich von Bereczkys und Ravasz' Auffassung über den prophetischen Dienst der Kirche bietet S. FAZAKAS, Új egyház felé? [Für eine neue Kirche?], Debrecen 2000, 181–189.

³² Vgl. I. BOGÁRDI-SZABÓ, Ja und Nein zur Geschichte (in: Á. VÁLYI-NAGY [Hg.], Geschichte und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys, 2000, 189–197), 190.

³³ Siehe dazu auch K. BARTH, Brief an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik (in: DERS., Offene Briefe 1945–1968 [s. Anm. 5], [401]411–439).

³⁴ Barth an Bischof Albert Bereczky (1951; in: BARTH, Offene Briefe 1945–1968 [s. Anm. 5], 274–289), 280.

³⁵ BARTH, An ungarische reformierte Christen (s. Anm. 5), 146. – In der ersten Veröffentlichung auf Ungarisch wird der Brief übersetzt (DPL 1948. június 15, 41–43), in der späteren Interpretation wird die Schlussfolgerung Barths über die Verbeugung einfach weggelassen – Siehe: I. JÁNOSSY, Barth Károly politikai bizonyosságtétele: a második világháború végétől haláláig [Das politische Zeugnis Karl Barths: vom Ende des 2. Weltkrieges bis zu seinem Tode], (Theológiai Szemle 20, 1977, 274–283).

³⁶ BARTH, Gemeinde im Wechsel (s. Anm. 30), 7.

Barth bei den vor der Kirche liegenden praktischen Fragen »statt strategisch und taktisch *geistlich* zu denken, zu urteilen, zu entscheiden«³⁷. Handelt die Kirche geistlich, orientiert sie sich an »ihrer Sache« und nicht an politisch-diplomatischen Ermessensgründen, bleibt ihr – und damit den ungarischen Christen – keine andere Wahl, als »mit dem Rücken an der Wand für das Evangelium von Gottes freier Gnade da zu sein und nach bestem Wissen und Gewissen von ihm her zu handeln«³⁸.

Die Kirche könnte ihre Freiheit in zweifacher Hinsicht preisgeben. Einerseits dadurch, dass sie die ideologische Verklärung des Menschenwerks von gestern und die ideologische Diskriminierung des Menschenwerks von heute zur eigene Sache bzw. zur Sache Gottes macht. Andererseits würde die Kirche ihre Freiheit verlieren, wenn sie aus dem Eifer der Selbsterhaltung und aus Angst, den Anschluss zu verpassen, die neue Ordnung der Gesellschaft, bzw. des Staates zur ihrigen und zur Sache Gottes macht.³⁹ Diese Freiheit bedeutet wieder eine zweifache Herausforderung: Der Wechsel der Staatsordnungen soll für die Kirche Anlass sein, sich selbst durch Gottes Wort in Buße und Gebet *erneuern* zu lassen und sich unter dem Maß des prophetischen Wächteramtes am gesellschaftlichen Prozess zu *beteiligen* – und zwar so, dass sie »die Sache des Menschen, derer Gott sich selbst angenommen hat«⁴⁰ zu vertreten versucht.

Solche Erneuerung und der entschlossene Mut zum Neuaufbau könnte nicht nur für die eigene Kirche entscheidend sein, sondern könnte auch von exemplarischer Bedeutung für andere Kirchen in Osten und Westen werden. Barth hatte sich für die ungarische Kirche diese geistliche Entscheidung erhofft und dazu geraten, auch wenn er sich bewusst war, dadurch Missverständnisse und Kopfschütteln im eigenen Volk und im Ausland hervorzurufen. Gerade darum empfiehlt er den osteuropäischen Christen nicht westliche Besserwisserei, sondern Solidarität. Dass er seine Stellungnahme zu Ungarn eher als eine »kritische Solidarität«⁴¹ verstand, zeigt seine ausführliche Korrespondenz im Verlauf der folgenden Monate und Jahre mit Bischof Bereczky, besonders als er gegen die Aufhebung der reformierten theologischen Hochschulen in Sárospatak und Pápa protestierte oder dem Bischof vorhielt, er sei im Begriff das Gleiche zu tun wie früher die Deutschen Christen, wenn er »aus der Bejahung des Kommunismus ein Stück christlicher Botschaft, einen Glaubensartikel«⁴² mache.

³⁷ BARTH, An ungarische reformierte Christen (s. Anm. 5), 143.

³⁸ AaO 144.

³⁹ BARTH, Gemeinde im Wechsel (s. Anm. 30), 8.

⁴⁰ AaO 13.

⁴¹ Vgl. J. M. LOCHMAN, Karl Barths ökumenische Solidarität. Am Beispiel Osteuropa (ThZ 42, 1986, 331–351), 343.

⁴² Barth an Bischof Albert Bereczky (s. Anm. 34), 279.

2. Die Freiheit der Kirche »von Fall zu Fall«

Der Vergleich verschiedener konkreter Verhaltensweisen der Kirche gegen den nationalsozialistischen Mythos auf dem »schmalen Weg« zwischen Anpassung und Ablehnung zeigt, dass das Problem der geschichtlichen und politischen Verantwortung der Kirche auf einer zeitlos-prinzipiellen Ebene nicht zu lösen ist. Die Kirche darf sich nicht mit verschiedenen »-ismen oder Systemen« identifizieren, weder im Westen noch im Osten, sondern bleibt »ihrem lebendigen Herrn verpflichtet. Sie denkt, redet und handelt darum [...] nie »prinzipiell«. Sie urteilt vielmehr geistlich und darum von Fall zu Fall«⁴³. Und sie wird »in seltensten Fällen [...] genau dort zu finden sein, wo sie sich vor fünfzig oder auch vor zehn Jahren gefunden hat«⁴⁴. Deshalb hat die christliche Gemeinde in konkreten politischen Situationen immer neu zu beurteilen, wie weit sie sich für ein Gesellschaftssystem ein- oder ihm entgegen setzt. Gerade dieses Argument ist für Barth wegleitend, wenn er aufgefordert wird, wie gegen den Nationalsozialismus so nun gegen den Kommunismus in gleicher Weise Stellung zu beziehen wie vor zehn Jahren. Seine Weigerung, nun die gleiche Ablehnung auszusprechen ist nicht einfach biographisch oder mit einer wissenschaftlichen Arbeitsmethode zu erklären⁴⁵. Viel mehr wird für ihn – jetzt, wie vor zehn Jahren – die politische Frage zum theologischen Problem. Bekenntnismäßige und theologisch verbindliche Stellungnahme im politischen Bereich kann die Kirche nicht im Dienste politischer Interessen verabschieden. Das verbietet die Souveränität des Wortes Gottes und die Freiheit theologischer Arbeit. Der Gehorsam der Kirche ihrem Herrn gegenüber lässt es nicht zu, auf Bestellung solche Stellungnahmen zu formulieren und sich auf die Straße des Westens oder des Ostens⁴⁶ berufen zu lassen. Ging es ihm im Fall der ungarischen Kirche im Osten darum, dass die Kirche sich weder eifrig auf eine unkritische Kollaboration mit dem Kommunismus einlässt noch sich allzu schnell, auf Grund mangelnder Kenntnisse, in die Opposition zurückzieht, so sollte sich die Freiheit der Kirche im Westen entsprechend darin bewähren, dass sie nicht mit dem Strom der antikommunistischen Ablehnung zusammengeht. »Kirche ist nicht iden-

⁴³ K. BARTH, Theologische Existenz »heute«. Antwort an Emil Brunner (1948; in: DERS., Offene Briefe 1945–1968 [s. Anm. 5], 159–166), 159.

⁴⁴ BARTH, Gemeinde im Wechsel (s. Anm. 30), 13.

⁴⁵ In Zusammenhang von R. Niebuhrs Frage »Why is Karl Barth silent about Hungary?« hinsichtlich der Ungarnkrise in 1956, schrieb Barth an einen Pfarrer in der DDR: »weil ich überhaupt je länger desto weniger gern mitrede, wo ich nicht irgendwie sehr direkt dazu genötigt und dann auch von mir aus gedrängt bin, etwas Bestimmtes zu sagen.« (BARTH, Brief an einen Pfarrer [s. Anm. 33], 413f).

⁴⁶ Vgl. BARTH, Kirche zwischen Ost und West (s. Anm. 11), 133.

tisch mit dem Westen, das westliche Gewissen und Urteil ist nicht ohnehin auch das christliche. Wie das christliche Gewissen und Urteil auch nicht ohnehin das östliche ist«⁴⁷. Die Befürchtung und Erwartung, dass die Christen in Budapest und Prag sich nicht auf den Weg der Kollaboration mit den gegebenen politischen Ordnung begeben, sondern »fest« bleiben, gilt zugleich auch den westlichen Kirchen. Es ist nicht die Sache der Kirche, »Agent der historischen Mächte«⁴⁸ zu sein – wie Ervin Vályi Nagy 1955 feststellt. Ihre Aufgabe vollzieht sich nicht darin, dass sie einen unbedingten Gehorsam gegen eine bestimmte Form des Weltbestandes zeigt oder, was noch schlimmer ist, sich auf die Bestätigung der Ereignisse der Weltgeschichte einlässt. Deshalb empfiehlt er für die christliche Kirche den so genannten »dritten Weg«⁴⁹ – sowohl im Osten wie im Westen. Dass das Bleiben auf diesem »schmalen Weg« den osteuropäischen Kirchen – zwischen Opposition und Anpassung, oder wie es sechs Jahre später für die tschechische Freunde hieß, zwischen der »Kollaboration« und dem Versuch »zu überwintern«⁵⁰ – nicht besonders gut gelang, war Barth offensichtlich. Die Frage aber blieb weiterhin offen: Wo genau liegen die Möglichkeiten und Grenzen für die Beteiligung der Kirche am Leben der Gesellschaft? Was ist für Theologie und Kirche in der jeweiligen geschichtlichen Situation relevant und erlaubt? Es ist nicht zu übersehen, dass Barths Bedenken und Vorwürfe gegen Hromádka⁵¹ und A. Bereczky etwa die gleichen waren, nämlich die Befürchtung vor geschichtsphilosophischer Gleichsetzung einer politischen Option mit Gottes Offenbarung. Die christliche Gemeinde urteilt geistlich von Fall zu Fall, aber wieso kommt man in den verschiedenen Fällen zu den gleichen geschichtsphilosophischen Entwürfen? Bleibt die Feststellung von Ervin Vályi Nagy aktuell, dass das Thema der Geschichte zu den nach wie vor unerledigten Grundproblemen der neuzeitlichen Theologie gehört?⁵² Anscheinend bleiben die geschichtstheologischen Deutungen immer auf der Tagesordnung, wenn es um die Botschaft des Evangeliums und um die Entscheidung des Glaubens

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ E. VÁLYI NAGY, Gott oder Geschichte? Über die Prämissen der heutigen reformierten Kirchenführung in Ungarn (1955; in: Á. VÁLYI-NAGY, Geschichtserfahrung [s. Anm. 32], 25–35), 35.

⁴⁹ BARTH, Kirche zwischen Ost und West (s. Anm. 11), 134.

⁵⁰ Souček an Barth (in: Freundschaft im Widerspruch [s. Anm. 15], 138–147), 140.

⁵¹ »Wie kommt Hromádka dazu, diese seine allgemeinen historischen Urteile mit einem in unserem Tagen angeblich sich vollstreckenden und offenbarenden göttlichen Gericht gleichzusetzen, also die Aufforderung zum »Ausgleich« [...] der christlichen Haltung mit den Ansprüchen des östlichen Systems zu einem Satz evangelischer Verkündigung zu machen?« Brief Barths an Souček (in: aaO 147–151), 148–149.

⁵² E. VÁLYI NAGY, Wahrheit und Geschichte (in: Á. VÁLYI-NAGY, Geschichtserfahrung [s. Anm. 32], 96–102), 97.

für Kirche, Staat, Kultur und gesellschaftliche Verantwortung geht. Diese Botschaft und Entscheidung hat ihre Verankerung im allumfassenden Schöpfungs- und Versöhnungswerk Gottes. Doch wie kann die Geschichte für den Glauben von Bedeutung werden?

3. Totalitarismen – Gibt es nur eine politische Religion?

Gelang es Barth wohl im theologischen Bereich konsequent zu bleiben, so meldet sich ein Mangel in der Beurteilung der verschiedenen Situationen bzw. in der Beurteilung der beiden Totalitarismen. Barth gibt zwar zu, dass der Kommunismus sich selbst für eine alle Menschen beglückende und auf die ganze Welt auszubreitende Heilslehre⁵³ halte, dass die Sache des Kommunismus eine gottlose Angelegenheit sei, in der der christliche Glaube zwar vorläufig geduldet, aber letztlich zum Verschwinden verurteilt sei, ja dass der östliche Totalitarismus sich mit »abscheu- und entsetzenerregenden Methoden« und »schmutzigen-blutigen Händen« durchsetze⁵⁴. Barth sieht aber den deutlichen Unterschied zwischen östlichem Totalitarismus und Nationalsozialismus darin, dass letzterer »ein konkretes geistliches Bedrängnis« für den Menschen bedeutet habe. Im Kommunismus haben die Christen gelegentlich auch Verachtung und Verfolgung zu erleiden, bei denen Geduld, Gebet, »fröhliches Ausharren und unerschrockenes Bekennen«⁵⁵ des Evangeliums angebracht seien. Der Nationalsozialismus aber hat das Christentum umgedeutet, verfälscht, sich in christliches Gewand gehüllt und den wirklichen Christus durch einen nationalen Jesus beseitigt – so Barth. Er sieht also den Unterschied auf Grund des religiösen Inhaltes und Anspruches der jeweiligen Totalitarismen und kommt zu der Folgerung, dass es vor zehn Jahren um ein christlich-politisches Bekenntnis (Barmen V) einer totalen Absolutheitsanspruch erhebenden Ordnung gegenüber gegangen sei, das heute dem Bolschewismus gegenüber nicht berechtigt sei.

Diese Differenzierung ist umso erstaunlicher, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass Barth bereits 1931 das Aufkommen von »ganz neuen Religionen«⁵⁶ für eine gar nicht harmlose Versuchung und Herausforderung

⁵³ BARTH, *Mind* (s. Anm. 2), 202.

⁵⁴ BARTH, *Kirche zwischen Ost und West* (s. Anm. 11), 136f.

⁵⁵ AaO 138.

⁵⁶ K. BARTH, *Fragen an das »Christentum«*, (in: DERS., *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, Bd. 3, 1957, 93–99), 93; vgl. M. WEINRICH, *Karl Barths Kampf gegen die religiöse Versuchung des Nationalsozialismus. Von der bescheidenen Kompromisslosigkeit der Theologie* (in: R. FABER/G. PALMER [Hg.], *Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?*, 2003, 123–145).

für Kirche und Theologie hielt. Neben dem Faschismus und Amerikanismus nannte Barth den »genuin (russischen) Kommunismus« als eine solche Religion, die mit der »Idee von der Herrschaft« bzw. Alleinexistenz des »werk tätigen Volkes«⁵⁷ jedes Opfer abfordert, jeden anderen Anspruch ausschließt und die eine Religion ist, die gegenüber dem Christentum seit dem alten Islam nicht auf dem Plan gewesen ist. Es gibt zwischen den drei neuen Religionen keinen Unterschied darin, dass sie mit sich reden lassen, sie können sich gegenseitig finden und viel voneinander lernen, sie sind bereit, dem Christentum Koalition anzubieten, soweit dieses ihren Absolutheitsanspruch nicht bezweifelt – aber sobald das Christentum die Gottheit ihrer Götter in Frage stellt⁵⁸, werden sie unerbittlich. Christentum muss in solche Fällen mit Gegnerschaft rechnen. Für Barth steht der christliche Glaube in einem ständigen Kampf gegen jede totalitäre Religion, obwohl die Versuchung nahe liegt, »sich durch einen kleinen Verrat an der eigenen Sache dem [...] drohenden Konflikt mit dem fremden Religionen zu entziehen«⁵⁹. Ein Rückzug der Christen aus der Welt angesichts der neuen Religionen ist nicht möglich, vielmehr wäre eine Nüchternheit dem Nationalsozialismus oder dem Kommunismus gegenüber angebracht.

Will man dem Wesen und Ursprung der Totalitarismen mehr Aufmerksamkeit widmen, wie das zum Beispiel die Diskussion zwischen *Hannah Arendt* und *Eric Voegelin* im Jahr 1951 zeigt, lässt sich feststellen, dass der religiös-spirituelle Charakter des Totalitarismus – inklusive des östlichen – nicht zu übersehen ist. Totalitäre Ideologien streben – so schrieb H. Arendt in ihrem 1951 erschienen Buch *The Origins of Totalitarianism* – nicht einfach die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft an, sondern erzwingen eine Veränderung der menschlichen Natur⁶⁰. In seiner Kritik an H. Arendts Buch ging Voegelin noch weiter und stellte fest, dass die Wurzeln der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts nicht einfach in der Entwicklung bzw. im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zerfall der Nationalstaaten zu suchen sind; der Totalitarismus sei vielmehr eine immanente Religion, die versuche, die durch die göttliche Gnade erreichbare transzendente Vollkommenheit des christlichen Glaubens in eine durch menschliches Tun erschaffbare immanente Idee umzuwandeln⁶¹. Solche Ideologien

⁵⁷ AaO 94.

⁵⁸ AaO 95.

⁵⁹ AaO 96.

⁶⁰ Vgl. L. BALOGH/É. BÍRO-KASZÁS (Hg.), *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv* [Ohne Anhalt. H. Arendt-Lektüre], Debrecen 2008, 51–74, 59; siehe die Diskussion: E. VOEGELIN, *The Origins of Totalitarianism*; H. ARENDT, *A Reply*; E. VOEGELIN, *Concluding Remark* (*Review of Politics* 15, 1953, 68–85).

⁶¹ BALOGH/BÍRO-KASZÁS (s. Anm. 60), 59. – In einem unveröffentlichten Brief an H. Arendt weist E. Voegelin darauf hin, dass die totalen Bewegungen in den Zusammenhang des Zerfalls einer christlichen Zivilisation gestellt werden müs-

beinhalten implizit die anti-religiöse Revolte gegen die *imago Dei*, und der Versuch, die Natur des Menschen zu ändern, endet mit der Zerstörung der Person. Sie sind nicht harmlose, unverbindliche Meinungen, »sondern Ausdruck der eigenen, zerstörten Person; und durch Publikationen wirbt sie für öffentlich-verbindliche Geltung, die ganz offenbar auf Kosten der bestehenden öffentlichen Ordnung gehen kann; die Unordnung, die *disnomia* wird [...] zur reizvollen Ausnahme, zum faszinierenden Laster, zur tolerierten Andersartigkeit und, am Ende, zur Norm«⁶². Beide stimmen in ihrem Urteil darin überein, dass die unterschiedlichen Ideologien und politischen Bewegungen, die sich auf dem Feld der Geschichte einst gegenüberstanden, dem Wesen nach sich als zueinander Nahestehende erwiesen.

Der östliche Kommunismus wurde von den protestantischen Kirchen in Ungarn, in der Tschechoslowakei und später in der DDR gerade als eine solche immanente Pseudoreligion mit ihrem Anspruch auf öffentlich-verbindliche Geltung erfahren. Die Kirchen- und Religionsfeindlichkeit als »geschichtliche Last der liberalen-französischen Revolution wurde von der sozialistisch-kommunistischen Revolution weitergeführt« – stellt *István Bibó* 1978 fest⁶³ – und trug durch ihr messianisches Sendungsbewusstsein und ihren Utopismus zur Deformation eines liberal-demokratischen Aufbaus der osteuropäischen Gesellschaften bei. Der ideologische Kampf gegen die Kirchen als Wesensmerkmal der sozialistischen Revolution erzielte gerade die Veränderung der menschlichen Natur bzw. die Erschaffung von einem uniformisierten sozialistischen Menschentypus⁶⁴. Um die majestäti-

sen, und das Kontinuum dieser Zerstörungskräfte gehe auf die mittelalterlichen Sektenbewegung zurück. »Was heute geschieht, ist nicht neu in der Idee oder Intention, sondern erschütternd als die soziale Verwirklichung von pathologischen Aberrationen (wie z.B. der Idee, die Natur des Menschen zu verändern, d.h. die göttliche durch eine menschliche Kreatur zu ersetzen)«. Im Unterschied zu H. Arendt hält Voegelin die Ideologien nicht für harmlose Meinungen, sondern für Symptome jener Zerstörung der Person, die im Konzentrationslager vollzogen wird. Und er fährt fort: »Der liberale Pfarrer, der die Erbsünde bestreitet, der laizistische Intellektuelle, der behauptet der Mensch sei gut, der Philosoph, der eine utilitaristische Ethik begründet, der Rechtspositivist, der das Naturrecht bestreitet, der Psychologe, der die Phänomene der Seele aus dem Triebleben deutet – die alle begehen keine Verbrechen wie ein SS-Mörder im Konzentrationslager – aber sie sind seine geistigen Väter, seine sehr unmittelbare historische Ursache.« (E. Voegelin an H. Arendt, 16. März 1951, unveröffentlichter Brief im Voegelin-Nachlass der Hoover-Institution Stanford, box nr. 6, folder 23; vgl. E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, 1938).

⁶² Ebd.

⁶³ I. BIBÓ, *Az 1956 utáni helyzetéről* [Über die Lage nach 1956] (in: DERS., *Válogott tanulmányok 1935–1979* [Ausgewählte Studien 1935–1979], Budapest 1990, 711–758), 750–758.

⁶⁴ Bibó spricht über zwei sterile Menschentypen: der eine Typus ist ein Feind jeder Revolution und des Fortschritts in allen historischen Situationen, der andere will und macht Revolution in jeder Situation und um jeden Preis, vgl. I. BIBÓ, *A*

schen Ziele der klassenlosen Gesellschaft zu erreichen, durften Terror und Verfolgung zu legitimen Mittel für staatliche Machtausübung erklärt werden, (blutige) Opfer von Menschenmassen waren nicht allzu teuer.

Die Absicht Barths, keine theologische Stellungnahme im Dienste politischer Interessen abzugeben, ist nachvollziehbar. Aber wo bleibt sein scharfer Blick aus den 30er Jahren auf der Ebene der *politischen und theologischen Analyse* hinsichtlich des religiös-spirituellen Charakters der Totalitarismen? Wurde er um 1948 tatsächlich verblendet von der angeblichen sozialen Empfindlichkeit Sowjetrusslands⁶⁵? Die Frage muss m. E. weiter erforscht werden! Solange bleibt aber Brunners Feststellung auf dem Feld der Analyse angemessen: »Dieser Kommunismus ist die logische Konsequenz des Totalitarismus. [...] Der »ausgereifte«, der konsequente Totalstaat muß »kommunistisch« sein; denn es gehört zu seinem Wesen, dass die Ganzheit des Menschen und des Lebens dem Staat unterworfen wird. [...] Die Frage, vor der die Kirche heute, steht, heißt [...] ob sie zum Totalstaat [...] etwas anderes als ein leidenschaftlich grundsätzliches Nein sagen könne«⁶⁶.

4. Ideologiekritik und Nüchternheit bleiben aktuell

Was Barths Zeitgenossen oder Freunden im Osten anscheinend nicht gelang, war die Bewahrung von Nüchternheit gegenüber dem Enthusiasmus der Ideologien. Den »kleine[n] Verrat an der eigenen Sache«⁶⁷ kann man gut verfolgen in der »linksbarthianischen Rezeptionsgeschichte«⁶⁸ in Ungarn bzw. in der als theologische Neuorientierung gekennzeichneten theologischen Konstruktion⁶⁹ ab 1948, als der verlorene Krieg mit Gottes Gericht, der Sozialismus aber mit Gottes Gnadenzeit identifiziert wurde, in dem das Weiterbestehen der Kirche allein durch Buße und Dienst (das

kapitalista liberalizmus és a szocializmus-kommunizmus állítólagos kiegyenlítően ellentéte [Der angeblich unausgeglichene Gegensatz von kapitalistischen Liberalismus und sozialistischen Kommunismus] (in: DERS., *Válogott* [s. Anm. 63], 759–782), 770.

⁶⁵ BARTH, *Die Kirche zwischen Ost und West* (s. Anm. 11), 137.

⁶⁶ BRUNNER (s. Anm. 9), 153.

⁶⁷ BARTH, *Fragen an das »Christentum«* (s. Anm. 56), 96.

⁶⁸ Siehe dazu auch S. FAZAKAS, *Links- und Rechtsbarthianer in der reformierten Kirche Ungarns* (in: M. LEINER/M. TROWITZSCH [Hg.], *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, 2008, 228–235).

⁶⁹ E. KOCSIS, *Teológiai gondolkodás egyházunkban* [Das theologische Denken in unserer Kirche] (in: T. BARTHA [Hg.], *Studia Acta Ecclesiastica* 5, 1983, 563–599), 566.

heißt: Teilnahme am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft) legitim sei⁷⁰. Diese »prophetische Sicht« verdankten die Theoretiker der sog. »Theologie der dienenden Kirche« nach Imre Jánosy nicht zuletzt Karl Barth⁷¹, vorweg seinem Offenen Brief und seinen Vorträgen, aus denen besonders der »verheißungsvolle Weg«, »der direkte Beitrag zum politischen Geschehen« bzw. die »Beteiligung [...] am Wechsel der Staatsordnungen« hervorgehoben wurden. Jánosy sah das Verdienst Karl Barths für die ungarische Theologie und die kirchliche Neuorientierung ab 1948 nicht nur darin, dass er die Lage und Möglichkeit der ungarischen Kirche richtig und sachgemäß beurteilen konnte, sondern auch darin, dass die Wahrhaftigkeit seiner Sicht und seines Rates aus dem »Offenen Brief« durch die Erfahrung und Dienst der Kirche in den 30er Jahren bestätigt wurde. Jánosy verschwieг aber auch seine leichte Enttäuschung darüber nicht, dass der Offene Brief an die ungarischen Christen das letzte »prophetische Zeugnis« gewesen sei, weil Barth sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert zu »den die ganze Menschheit betreffenden, umwälzenden gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Fragen nicht mit ähnlich scharfsichtiger Prophetie äußern« konnte. Vielmehr empfehle er den Kirchen – sowohl in Osten wie auch in Westen – einen dritten, unparteiischen Weg⁷², wahrscheinlich unter dem Druck der schweizerischen Öffentlichkeit und der antikommunistischen Propaganda. Dann zog er Bilanz: Was Barth versäumt habe, sollten die Kirchen im Sozialismus bekunden, nämlich dass die wichtigste Frage des Jahrhunderts – nicht nur wegen der Zukunft der Menschheit, sondern um die Echtheit und Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens zu beweisen – die Stellungnahme für den Sozialismus sei. »So wie der *status confessionis* in den 30er Jahren die Stellungnahme gegen Hitler forderte, so fordert er heute die Stellungnahme für den Sozialismus«⁷³.

Was hat zu dieser selektiven Barth-Rezeption und zum später noch anhaltenden Bezug auf seine Theologie geführt, besonders in der Frage der Bejahung der geschichtlichen Situation? Ich versuche hier nur auf eine einzige Beobachtung hinzuweisen. Die offizielle theologische Öffentlichkeit in Ungarn hat in den 50er und 60er Jahren der theologischen Arbeit Karl Barths – vor allem der Entfaltung seiner Dogmatik – weiterhin große

⁷⁰ Dazu V. VAJTA, Die »diakonische Theologie« im Gesellschaftssystem Ungarns, 1987. – Vgl. dazu auch G. SAUTER (Hg.), Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns 1967–1992. Eine Dokumentation, erstellt von Z. BALOG, 1997, 32ff.

⁷¹ Vgl. I. JÁNOSSY, Barth Károly politikai bizonyoságtétele (s. Anm. 35).

⁷² Jánosy lieferte dafür Fragmente aus Barths Vortrag »Die Kirche zwischen Ost und West« in ungarischer Übersetzung (vgl. aaO 278).

⁷³ AaO 282.

Aufmerksamkeit geschenkt. In Anlehnung an die spezielle Ethik (vor allem die Abhandlung über die Arbeit)⁷⁴ auf Grund der Schöpfungslehre wie später dann auf Grund der Versöhnungslehre⁷⁵ sowie deren ekklesiologischer und ethischer Teile⁷⁶ versuchte man seine Gesellschaftskritik am Kapitalismus und seine Affinität für den Sozialismus zu entdecken. Wenn das Christusereignis eine die ganze Menschheit und die menschlichen Geschicke umfassende Geschichte ist und Gottes Versöhnung mit der Welt universalistisch-kosmische Dimensionen hat, gibt es keine Profanität außerhalb des Christusgeschehens und keine naturgegebene Gottlosigkeit der Menschen. Christi Versöhnungswerk betrifft alle Menschen und schafft Entsprechungen zwischen Kirche und Welt, zwischen Christen und Nichtchristen. Politik und Sozialdemokratie seien für Barth – laut der Interpretation Jánosys⁷⁷ – nichtbiblische und nichtkirchliche Mittel, die gottgegebene Freiheit der Menschen außerhalb der Kirche aufzurichten und zu bewahren. Diese Tatsache ermögliche die Kooperation zwischen Kirche und solchen politischen Verbänden, die ohne theologische Begründung für mehr Freiheit und Menschlichkeit eintreten. Dementsprechend wurde fortan die Versöhnung nicht mehr als Errettung von den Herrschaften, Mächten, Gewalten und Kräften dieser Welt verstanden, sondern als Bejahung dieser Kräfte auf Grund der allgemeinen, »von außen nach innen wirkenden Gnade«⁷⁸ Gottes. Unter dem Aspekt der »allgemeinen Gnade« und der »kosmischen Versöhnung« war der Gang der Geschichte »zu einem alles bemächtigenden Prinzip«⁷⁹ geworden, nach dem Gottes Heilentscheidung mit dem geschichtlichen Sosein, mit dem Aufbau des Sozialismus als identisch galt.

Die Verknüpfung des Evangeliums mit den geschichtlich-politischen Prozessen lässt sich übrigens auch bei Hromádkas Argumentation entdecken, wo er z. B. über »Wende der Zeiten«, über »allerletzte Ursachen der heutigen Geschehnisse«⁸⁰ spricht, wenn er sich zu den ungarischen Ereignissen des Jahres 1956 geäußert und wenig Verständnis dafür gezeigt hat. Er

⁷⁴ Vgl. K. BARTH, Das tätige Leben (in: KD III/4, 538–647).

⁷⁵ Vgl. K. BARTH, § 57 Das Werk des Versöhners (in: KD IV/1, 1–82); DERS., § 58 Die Lehre von der Versöhnung (in: KD IV/1, 83–170).

⁷⁶ Vgl. K. BARTH, Das Sein der Gemeinde (in: KD IV/1, 726–809).

⁷⁷ I. JÁNOSSY, J Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában [Politische Stellungnahme in der Theologie Karl Barths] (Theológiai Szemle [Theologische Rundschau] 29, 1986, 21–26), 24. – Jánosy stützt sich u. a. auf die Studien von F.-W. Marquardt (s. Anm. 13).

⁷⁸ J. VICTOR, A kívülről befelé is munkálkodó kegyelem [Die von außen auch nach innen wirkende Gnade] (in: Református Egyház [Reformierte Kirche] 4, 1952, 1–3).

⁷⁹ E. VÁLYI NAGY, Gott oder Geschichte? (s. Anm. 48), 26.

⁸⁰ Zit. in einem Brief Barths an J. Souček (in: Freundschaft im Widerspruch [s. Anm. 15], 147–151), 148.

neigte dazu, den Aufstand als »eine Revolte reaktionärer Kräfte gegen den gesellschaftlichen Fortschritt«, den blutigen Ausgang zugleich als Gottes Gericht zu betrachten⁸¹. Ähnlich wie seine ungarischen Kollegen sieht auch Hromádka den Ertrag der Barthschen Theologie für die Neuorientierung des tschechischen Protestantismus: »was Du errungen hast: neues Verständnis von dem Wort Gottes als Ereignis, [...] von der Souveränität der Gnade, [...] von der neuen Verantwortung der Kirche Jesu Christi in der jeweiligen Lage der Geschichte – das alles lebt heute und hält uns in unserer Arbeit aufrecht«⁸².

Barth selbst hat den Einfluss und die Wirkung seiner Theologie im Kontext des heranwachsenden Ost-West-Konfliktes mit kühler Distanz und theologischer Positionierung zur Kenntnis genommen. In einem Nachwort zu Hromádkas Buch »*Evangelium für Atheisten*«⁸³ versuchte er in sieben Sätzen zu umreißen, was ihn ab 1933 bewegt hat in seinem Kampf für die Selbständigkeit der Kirche und für die Freiheit theologischen Denkens: die Verkündigung des befreienden Wortes Gottes, das sowohl im Osten wie im Westen »gefangene Menschen« füreinander frei macht, die durch Ideologien, Weltanschauungen und geschichtsdogmatische Gesetze angefochtene Kirche bewahrt und die Einheit der Gemeinde bewirkt.⁸⁴

Weil seine Theologie von Anfang an auf politische Konsequenzen zielte, auch wenn er die Theologie vor einer falschen Instrumentalisierung zu schützen suchte, blieb der Bezug auf sein Werk und das Interesse an seiner Person ständig im Fokus der Öffentlichkeit⁸⁵. Da seine politischen Ent-

⁸¹ J. L. HROMÁDKA, Gondolatok a magyarországi válságról [Gedanken über die Ungarnkrise] (8.12.1956; in: Die protestantische Kirchen in der Tschechoslowakei. Sonderdruck, Dezember 1956. Ungarische Übersetzung aus dem Ungarischen Staatsarchiv, XIX-A-21-a-24-1957).

⁸² Hromádka an Barth, 3. 11. 1955 (in: Freundschaft im Widerspruch [s. Anm. 15], 160–173), 173.

⁸³ J. HROMÁDKA, Evangelium für Atheisten (Unterwegs 6), 1958.

⁸⁴ Vgl. Freundschaft im Widerspruch [s. Anm. 15], 191–192; vgl. K. BARTH, Nachwort (in: HROMÁDKA, Evangelium [s. Anm. 83]), 78–83.

⁸⁵ Aus den Materialien des Ungarischen Staatsarchivs lässt sich nachweisen, dass der Briefwechsel zwischen Barth und Bischof Bereczky in den inneren Kreisen der kommunistischen Partei auf hohes Interesse gestoßen war. Bereczky wurde sogar geraten, Barths Brief vom 16. 09. 1951 entschlossen und zurückweisend zu beantworten – in der Annahme, für Barth sei die Freundschaft mit Bereczky wertvoll genug, um sie nicht zu riskieren, so dass sich Barth schließlich in die Defensive zurückziehen würde. Bereczky würde denn die ganze Korrespondenz mit Barth Hromádka in Prag zeigen. Nicht zuletzt hatte man die Möglichkeit einer Einladung Barths für das Frühjahr 1953 geplant, mit der Absicht, Visser 't Hooft durch Barth zu desavouieren bzw. die beiden in einen persönlichen Konflikt zu manövrieren. Dahinter steckte die Überzeugung, Barths Brief an Bereczky würde durch Visser 't Hooft an die Öffentlichkeit geraten. Nicht nur der Inhalt des Briefes, sondern Person und Äußerungen Visser 't Hoofts waren der Staatspartei in Ungarn peinlich genug, da die Legitimationsbasis der Gleichschal-

scheidungen immer als direkte und notwendige Folgen aus seiner theologischen Erkenntnis erwachsen, wird er auch heute im Lichte theologischer Interessen betrachtet werden – auch wenn seine politischen Optionen weiterer Analysen bedürfen und die heutige Relevanz seiner theologischen und politischen Urteilsbildung im Umfeld eines andersartigen Politik- und Staatsverständnisses weniger plausibel erscheint⁸⁶. Doch gerade das ideologiekritische Potential der Theologie Barths⁸⁷ kann in der modernen Welt wieder an Aktualität gewinnen. Im Verhältnis von Kirche und weltlichem Bereich weist Eberhard Busch in einem Vortrag, den er 2007 in Debrecen hielt⁸⁸, auf das letzte Stück der Dogmatik von Barth hin, wo das weltliche Feld, mit dem es die Christenheit zu tun hat, als sich ausdifferenzierend und enorm komplex dargestellt wird. Es wird dort auch vom Problem der Wirtschaft, der Ideologie, der Propaganda, der Bedrohung der Menschen durch gezielte Desinformation usw. geredet. »Hier muss weiter gedacht werden: in der Zeit der Globalisierung, der ökonomischen Aktivitäten, während die Staaten national organisiert sind und die Medien in der Hand von Unbekannt liegen«⁸⁹. Angesichts der Herausforderungen der Zeit bewährt sich nicht nur der alt-neue Anhaltspunkt, dass auf dem politischen und sozialen Feld »von Fall zu Fall« neu zu urteilen sei, sondern dass die Kirche – um nicht mit dem Zeitgeist zu gehen – bereit sein muss, sich den *unversöhnlichen Konflikten*⁹⁰ mit der Welt auszusetzen. Angesichts konkreter gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse hat die Kirche mit Glauben und Vernunft, mit Kritik und Solidarität mahnend und warnend⁹¹ für den rechten Staat und für eine gerechtere Gesellschaft einzutreten, gerade wenn die Selbstständigkeit der Politik durch ideologisierte ökonomische Interessen bedroht bzw. instrumentalisiert wird. Ohne diese Freiheit

tung der reformierten Kirche mit der Berufung auf Barth in Frage gestellt wurde (Magyar Országos Levéltár [Ungarischen Staatsarchiv], XIX-A-21-a-76-1/1952/2.d).

⁸⁶ Vgl. S. HOLTSMANN, Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie (FSÖTh 118), 2007, 323–329.

⁸⁷ Vgl. dazu die Darlegungen bei F. W. GRAF, Die Theologie Karl Barths und ihre politische Wirkung (in: »Bonner Theologische Gespräche« im Konrad-Adenauer-Haus, 1989, 133–145) und bei HOLTSMANN (s. Anm. 86), 323–329, bes. 325.

⁸⁸ E. BUSCH, Die öffentliche Relevanz reformierter Theologie im Denken Karl Barths (in: S. FAZAKAS/Á. FERENCZ [Hg.], Ist die Theologie Karl Barths noch aktuell?, Debrecen 2008, 13–25), 24.

⁸⁹ Ebd. – vgl. K. BARTH, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961, hg. von H.-A. DREWES/E. JÜNGEL, 1976), 363ff.

⁹⁰ Vgl. M. TROWITZSCH, Karl Barth heute, 2007, 417.

⁹¹ W. SCHNEIDER, Staats- und Gesellschaftskritik als politische Verantwortung der christlichen Gemeinde. Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat im Anschluß an K. Barth (in: H.-G. GEYER u. a., »Wenn nicht jetzt?«, 1983, 353–364), 363.

und Selbständigkeit des Politischen kann der Staat seine Verantwortung für mehr Rechtsfindung und Rechtsübung nicht ausüben. Und wenn Kirche und Theologie unter einen subtilen Konformitätsdruck geraten, wo politisch-wirtschaftliche Interessen mit Absolutheitsansprüchen auftreten und neue Enthusiasmen wieder auf den Plan treten, gilt es für die Kirche, wenn sie Kirche bleiben will, nicht mit, sondern gegen den Strom zu gehen. Nur ein solcher »Widerstand« in der noch nicht erlösten Welt wird das Leben aus Glauben, die Freiheit theologischen Denkens und versöhnte Gemeinschaft in der Kirche und durch die Kirche⁹² ermöglichen. Und weil aus einer theologischen Entscheidung früher oder später eine politische erfolgt, wird auch wieder die Anfechtung einer Instrumentalisierung der Theologie oder des Theologen auf den Plan treten, wo alles Gesagte oder Nichtgesagte, alles Reden oder Schweigen *pro* und *contra* verstanden bzw. missverstanden werden kann. In solcher Situation ist Nüchternheit gefragt – d.h. »nicht allzu gerecht und nicht allzu weise« und »nicht allzu gottlos« (Pred 7,16–17)⁹³ –, weil »die Dinge früher oder später von selber in den richtigen Proportionen ans Licht kommen«⁹⁴.

⁹² Gerade unter den Erfahrungen und Konsequenzen eines Konformitätsdrucks auf die Kirche bzw. eines Scheiterns kirchenleitender Personen in einer totalitären Gesellschaft der Vergangenheit sowie unter den Konflikten der neuzeitlichen Lebenswelt ist die Frage nach Relevanz von Schuld und Vergebung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft neu zu formulieren (ein Aspekt, der bei Barth im anhebenden Ost-West-Konflikt nicht berücksichtigt wurde). In der Welt der Selbstrechtfertigung und der Schuldabwehr gibt es keinen anderen Platz, an dem die Kraft der Vergebung und der Versöhnung erkannt, gelebt und bezeugt werden kann, als den in der Kirche – wenn die Kirche nicht die Schulddebatten oder die Gleichgültigkeit der Gesellschaft reproduzieren möchte. Ein Beitrag der reformatorischen Kirche und Theologie für die Lösung politischer und gesellschaftlicher Konflikte in den jeweiligen Kontexten könnte gerade in der Vermittlung einer Erinnerungs- und Versöhnungskultur bestehen (s. dazu M. BEINTKER, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt, 1998; G. BESIER/G. SAUTER, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, 1985; für die ungarische protestantische Theologie: S. FAZAKAS, Emlékezés és megbékélés [Erinnerung und Versöhnung], Budapest 2004).

⁹³ So zitiert Barth den Prediger Salomo anlässlich eines Gesprächs mit deutschen Kommunisten im anhebenden Ost-West Konflikt 1947 (vgl. BUSCH, Barths Lebenslauf [s. Anm. 1], 359).

⁹⁴ BARTH, Mind (s. Anm. 2), 205.

PETER ZOCHER

Karl Barth und Emil Brunner nach 1945

Das Verhältnis zwischen Karl Barth und Emil Brunner war ein so besonderes, dass es Stoff genug bietet, um nach 2003¹ auch in diesem Jahr wieder zum Thema zu werden.

Die hier beschriebenen Ereignisse und verhandelten Texte sind vielen sicher bekannt; ich möchte versuchen, in der Darstellung einige durchgehende Gedanken insbesondere Barths aufzuzeigen und eine eigene Interpretation anzufügen, die – wie ich denke – etwas dazu beitragen kann, einige von den zum Teil recht umstrittenen Äußerungen Barths zum Kommunismus besser zu verstehen und einordnen zu können.

Wie eigentümlich die Beziehung zwischen Karl Barth und Emil Brunner war, zeigt sich insbesondere an dem einzigartigen Umstand, dass beide mehrfach heftig und öffentlichkeitswirksam in theologischen Fragen gestritten haben, ohne dass es zu einem endgültigen Bruch zwischen beiden gekommen wäre. Im Gegenteil: während Barth, im Jahre 1967 auf einen Nachruf für Friedrich Gogarten angesprochen, nur erwiderte, er habe seinen Nachruf auf Gogarten bereits 1933 geschrieben (gemeint war sein Text »Abschied«, in dem er das Ende seiner Mitarbeit in »Zwischen den Zeiten« begründete)², konnte er sich mit Brunner versöhnen und dabei – ein nicht unbedingt typisches Verhalten für Barth – gar etwas von seiner eigenen Kritik zurücknehmen bzw. relativieren, wie Frank Jehle in seiner Brunner-Biographie sehr schön beschrieben hat³.

¹ Vgl. G. SAUTER, Theologisch miteinander streiten – Karl Barths Auseinandersetzung mit Emil Brunner (in: Karl Barth in Deutschland [1921–1935]. Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hg. von M. BEINTKER u. a., 2005, 267–284). – Weitere Darstellungen: J. W. HART, Karl Barth vs. Emil Brunner. The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916–1936 (Issues in Systematic Theology, 6), New York 2001; F. JEHLE, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, 2006, 293–321. – Als Quelle unerlässlich: Karl Barth – Emil Brunner. Briefwechsel 1916–1966, hg. von der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung E. BUSCH), 2000.

² Vgl. W. HÜFFMEIER, »Magno consensu in dissensu« – die theologische Freundschaft zwischen Karl Barth und Heinrich Vogel (ZThK 105, 2008, 36–62), 37, Anm. 5.

³ Vgl. JEHLE, Emil Brunner (s. Anm. 1), 319–321.

- Sünde 38, 72f, 78, 101, 127, 129, 170, 175f, 195, 230, 235–237, 265, 318, 398, 402, 408, 421, 451, 461, 463f
- Taufe 64, 114, 133, 170, 361, 364, 473
- Theologie 15, 18, 27, 31, 39f, 43, 67f, 70, 76, 86, 105, 107, 119, 125, 130, 135, 166, 177f, 217, 282, 284, 285, 286, 317, 343f, 415, 417–422, 425, 427f, 436f, 441, 444, 447, 450, 453, 455, 477, 494f, 497, 500, 502f, 505–507, 513
- »Dialektische Theologie« s. auch Dialektik 87, 95, 100, 310, 321, 322, 426, 495, 497f
 - Erkenntnis, s. auch Erkenntnis 24, 34f, 36, 45, 86f, 90, 121f
 - Gegenständlichkeit, s. auch Gegenständlichkeit 22, 24
 - theologia crucis 348
 - theologia gloriae 168
 - Grammatik 31, 89
 - Kriterium 25, 41
 - kritische 40–42, 111, 129, 133, 137f, 143, 145, 176f
 - liberale 98, 110, 164, 171, 310, 315, 500, 502f
 - natürliche 36–40, 115, 147, 167, 173, 497f, 500, 503
 - neuzeitliche 277
 - Notwendigkeit 42, 126, 142, 178
 - protestantische 42, 47, 95f, 99, 120f, 335, 448
 - Sachlichkeit 18f, 41
 - Selbstbeschränkung 19, 41, 44
- Totalitarismus, totalitär 62, 81, 260, 262, 268, 278f, 281, 293, 300f, 304, 383
- Transzendenz 32
- Trinität, Trinitätslehre 15f, 29–36, 42, 45, 72, 77f, 90–93, 98, 100, 125, 144, 497–499, 501
- Umkehr 17, 61, 173, 194, 232, 239–241, 249, 353f
- Verantwortung 20, 61, 67, 74, 126, 196, 208, 218f, 233–235, 238, 247, 261, 272, 276, 278, 291, 293, 418
- Verkündigung 25f, 29, 78, 107f, 284, 313
- Vernunft 39, 81, 285
- Versöhnung, Versöhnungslehre 26, 78f, 94, 96, 119, 143f, 209, 232, 242, 248, 278, 283, 351, 425, 443, 513f
- Wahrheit 24, 38, 42f, 57, 81, 87, 122, 144, 147, 150, 153, 174–176, 196, 391
- Weisheit 81, 94–96, 206, 234, 337, 384, 390, 417, 419–422, 430f
- Welt 20f, 29, 56, 69–77, 98, 138, 159, 171, 176, 283, 286, 294, 396, 420–422, 427, 430f, 437, 445, 452, 488, 510
- Weltbild 137, 142f, 157, 168, 175, 237
- Weltanschauung 142, 168, 284, 362
- Widerstand 53, 55, 57, 59, 116, 118, 133, 135, 219, 222, 229, 232, 268f, 271–273, 276, 286, 375, 423
- Wirklichkeit 21, 37, 158f, 423, 448f, 450
- der Kirche 17, 476, 481
 - des Menschen 147, 176
 - Gottes 22, 36, 127, 138, 316, 319
- Wirklichkeitsverständnis 137f, 153, 156, 158
- Wort Gottes 15f, 20, 25, 27, 38, 41f, 79, 107, 125, 131, 176f, 256f, 263f, 270, 274–276, 284, 450
- Lehre vom 26, 29, 34
- Zeit 72, 74, 78, 98–100, 137, 149–151, 177, 415, 425f
- Zensur 50–55, 58f, 200, 203, 208, 219f, 243
- Zeuge, Zeugnis 24, 27f, 30f, 42, 71, 75, 86, 123, 129f, 136, 141, 146, 152f, 171, 190, 195, 215, 256, 282, 472f, 479
- Zwei-Reiche-Lehre 53, 240, 245, 348, 390, 461, 466, 469

Autorenverzeichnis

- Prof. Dr. Hendrik Johan Adriaanse, Jacob Mosselstraat 38, NL-2595 RH Den Haag
- Pfr. Zoltán Balog, Ermelléki u. 15 I/1, H-1026 Budapest
- Dr. Christina Bammel, Heidebrinker Straße 7, D-13357 Berlin
- Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Beintker, Evangelisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, Universitätsstraße 13–17, D-48143 Münster
- Prof. Dr. Dr. h.c. Eberhard Busch, Theologische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen
- Prof. Dr. Hans W. de Krijff, Dorpsstraat 11a, NL-6991 HD Rheden
- Prof. Dr. Gerard C. den Hertog, Prof. für Systematische Theologie an der Universität Apeldoorn, Wilhelminapark 4, NL-BT 7316 Apeldoorn
- Prof. Dr. Sándor Fazakas, Reformierte Theologische Universität Debrecen, Kálvin tér 16, H-4044 Debrecen/Ungarn
- Prof. Dr. Ernst Feil, Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig Maximilians Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München
- Prof. Dr. Martin Greschat, Justus-Liebig-Universität, Institut für Evangelische Theologie, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen
- Präsident i.R. Dr. Dr. h.c. Wilhelm Hüffmeier, Lindenstraße 65, D-14467 Potsdam
- Prof. Dr. George Hunsinger, Center for Barth Studies, Princeton Theological Seminary, P.O. Box 821, Princeton, NJ 08542, USA
- Pfr. Dr. theol. Frank Jehle, Speicherstrasse 56, CH-9000 St. Gallen
- Prof. Dr. Dr. Wolf Krötke, Nordendstraße 60, D-13156 Berlin
- Prof. Dr. Christian Link, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum